

بفیض: تاج دار اہل سنت مفتی اعظم علامہ محمد مصطفیٰ رضا نوری و حضور تاج الشریعہ علیہما الرحمۃ

حدیث افتراق امت پر ایک تحقیقی تبصرہ

نائب تاج الشریعہ العلامة محمد اختر رضا خان القادی الاذہری
مفتی الدیار الہندیہ



محمد شعیب رضا القادری
مکرانہ، ناگور (راجستھان)

بسم الله الرحمن الرحيم
نحمدہ ونصلیٰ ونسلم علیٰ رسولہ الکریم وآلہ وصحبہ الکرام اجمعین
ومن تبعہم باحسان الی یوم الدین

حدیث افتراق امت سے متعلق محترم حضرت مولانا رضوان احمد شریفی کے مضمون کا بیشتر حصہ میں سن چکا ہوں اور ہنوز سلسلہ سماعت جاری ہے، مجھے موصوف سے اس بات میں پورا اتفاق ہے کہ بہتر فرقے جن کی پیشین گوئی حدیث میں کی گئی وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، حکم خلود فی النار سے سوائے اہل سنت و جماعت کے کوئی ایسا فرقہ جس کی بد مذہبی حد کفر تک پہنچی اور جو بعینہ کفر کا مرتکب ہوا مستثنیٰ نہیں ہے، حدیث اپنے قرائن مقالہ سے صاف بتا رہی ہے کہ صادق مصدوق دانائے غیوب خدا کے محبوب نے یہ غیب کی خبر دی کہ ان کی امت اجابت میں سے کچھ لوگ کلمہ پڑھ کر یہود و نصاریٰ کی طرح انکار ضروریات دین و تہذیب سید المرسلین ﷺ کے مرتکب ہو کر دین سے نکل جائیں گے، مرتد ہو جائیں گے اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اس پر حدیث مذکور کے چند الفاظ صاف قرینہ ہیں ازاں جملہ صدر حدیث کا وہ جملہ جس سے حدیث افتراق شروع ہوئی ہے: "عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ لیأتین علی امتی ما أتى علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل حتیٰ ان کان منهم من أتى أمه علانية لکان فی امتی من یصنع ذلک وإن بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین و سبعین ملّة و تفرقت أمّتی علی ثلاث و سبعین ملّة کلهم فی النار الا ملّة واحدة قالوا: من ہی یا رسول الله ﷺ قال: ما انا علیہ واصحابی۔"

"لیأتین علی امتی ما أتى علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل" یعنی میری امت پر بلاکت خیز زمانہ آئے گا جس طرح بنی اسرائیل پر ایسا زمانہ آیا میری مخالفت میری امت پر مسلط ہوگی جس طرح بنی اسرائیل پر اپنے نبی کی مخالفت مسلط ہوئی جو ان کی بلاکت کا باعث ہوئی، چنانچہ ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: فاعل لیأتین مقدر یدل علیہ سیاق الکلام و الکاف منصوب عند الجہور علی المصدر ای لیأتین علی امتی زمان اتیاناً مثل الاتیان علی بنی اسرائیل او لیأتین علی امتی مخالفة لها انا علیہ مثل المخالفة التي اتت علی بنی اسرائیل حتیٰ اهلکتهم۔

بلاکت خیزی اور مسلط ہونے کا معنی لفظ "علی" نے دیا ہے جو اس جگہ لیأتین کا صلہ ہے "علی" استعلاء و غلبہ اور معنی اضرار کے لئے آتا ہے، لہذا ہم نے ترجمہ ان الفاظ سے کیا جو ابھی مذکور ہوئے، یہ اس کا خلاصہ ہے جو ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا، جس کی عبارت مولانا رضوان صاحب نے اپنے مقالے میں درج کی۔ بخوف طوالت اعراب لفظی اور پوری عبارت ذکر کرنے سے ہم نے گریز کیا۔

دوسرا قرینہ خود اسی حدیث میں "حذو النعل بالنعل" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ مذکورہ فرقوں میں بنی اسرائیل سے ایسی مطابقت ہوگی جیسی ایک نعل دوسری نعل کے مطابق ہوتی ہے۔

تیسرا قرینہ خود یہ جملہ ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ بنی اسرائیل بہتر ملت ہو گئے اور میری امت تہتر ملت پر متفرق ہوگی۔ اور ایک روایت میں یوں فرمایا کہ یہودی اکہتر یا بہتر فرقے ہو گئے، اور نصرانی اکہتر یا بہتر فرقے ہو گئے، اور میری امت تہتر فرقے ہو جائے گی۔

یہ جملے صاف بتا رہے ہیں کہ ان فرقوں میں کمال مشابہت و تمام مطابقت کمیت و کیفیت کے اعتبار سے ہوگی جس طرح یہود و نصاریٰ تحریف و تبدیل کے مرتکب ہو کر متعدد فرقے ہوئے اور اس طرح ایک فرقے کے سوا جس نے تحریف و تبدیل نہ کی سب دین سے خارج ہوئے، اسی طرح میری امت میں بہتر فرقے ہوں گے جن کا حال تمام یہود و نصاریٰ و صحابہ کے عقائد کے مطابق ہیں، حدیث کا ایک ایک کلمہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حدیث ان لوگوں سے مشابہ و مطابق ہوگا بہتر کے بہتر دوزخ میں رہیں گے اور ایک گروہ اس حکم سے مستثنیٰ ہوگا وہ اہل سنت و جماعت ہیں جن کے عقائد حضور سرور عالم ﷺ کی خبر دے رہی ہے جو یہود و نصاریٰ کی طرح دین سے نکل جائیں گے انہی کے بارے میں یہ فرمایا "کلهم فی النار" سب کے سب ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے، یہ جملہ اخیرہ بھی ان لوگوں کے حق میں "خلود فی النار" کی تصریح ہے اور بجائے خود یہ مستقل قرینہ ہے کہ حدیث

امت اجابت میں سے نکلنے والے ان فرقوں کی خبر دے رہی ہے جن کے اعتقادات واقوال بعینہ کفر ہوں گے اور وہ ان کے سبب مرتد ہو جائیں گے، "کلہم فی النار" جملہ اسمیہ ہے جو مفید ثبوت و دوام و استمرار ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ ان فرقوں کے لئے یہ حکم ثابت و دائم و مستمر ہے یہ کس پر پوشیدہ ہے کہ "فی النار" ظرف مستقر ہے جس میں عامل کائناتوں یا اس کے مناسب اس کے ہم معنی کوئی لفظ ہے، خواہی نخواستہ اس جگہ عامل ظرف "داخلون" مقدر ماننا قرآن حدیث کے خلاف اور عربیت سے بیگانہ ہے۔

یہاں ایک اور قرینہ خود نفس حدیث میں یہ ہے کہ دوسری روایت میں فرقہ کے بجائے ملت فرمایا گیا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حدیث یہ خبر دے رہی ہے کہ متفرق ہونے والے لوگ بہتر ملتوں پر متفرق ہوں گے، یہ ملتیں ملت اسلام سے جدا ہوں گی جیسا کہ حکم استثناء سے ظاہر ہے۔

اور اس طرح "فی النار" کو ظرف لغو قرار دینا قرآن حدیث کے خلاف ہے جو "خلود فی النار" پر دلالت ظاہرہ کر رہے ہیں اور یہ جملہ "کلہم فی النار" ان قرآن کا مزید مؤید ہے، ان جملہ قرآن سے صرف نظر بے قرینہ صارفہ و بلا عذر معنی متبادر کو چھوڑنا زبردستی ہے۔

یہاں تک وہ قرآن بیان ہوئے جو "خلود فی النار" کے مقتضی ہیں، اب دخول فی النار سے مانع قرینہ لیجئے، وہ یہ ہے کہ اگر "دخول فی النار" برخلاف اصل مقدر مانیں اور "فی النار" کو ظرف لغو قرار دیں اور ارتکاب حذف کریں تو بات نہیں بنتی اس لئے کہ "دخول فی النار" فرقوں کے درمیان اور افراد اہل سنت کے درمیان مشترک ٹھہرے گا، اور حکم استثناء جو مستثنیٰ منہ کے لئے مستثنیٰ سے فرق و امتیاز پاتا ہے لغو قرار پائے گا، اس کا یہ تدارک جو علامہ فرنگی محلی نے کیا کہ فرقے من حیث الاعتقاد اور عصاة مومنین من حیث العمل داخل نار ہوں گے رافع اشتراک نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔ تو حکم استثناء "خلود فی النار" مقدر ہے، بلفظ دیگر جو تکذیب و انکار ضروریات دین کے مرتکب ہو کر مرتد بے دین ہو جائیں گے، اسی معنی کی تعیین "و تفتقر امتی علی ثلاث و سبعین ملة کلہم فی النار الا ملة واحدة" قالوا: من ہی یا رسول اللہ! قال: ما أنا علیہ و اصحابی" سے ہوتی ہے۔ جس میں بہتر ملتوں سے ایک ملت کا استثنا فرمایا، یعنی ان کی ملت جو اس دین پر ہوں جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں، جس کا صاف مطلب ہے کہ یہ ملتیں باطل و مخالف اسلام ہوں گی، ملت حقہ ایک ہوگی جس کا بیان "ما أنا علیہ و اصحابی" سے فرمایا، یہاں سے ظاہر ہوا کہ حدیث کے یہ لفظ دوسری روایت میں "فرقة" کی تفسیر مراد ہیں، ملت کا اطلاق جس طرح دیانت پر ہوتا ہے اسی طرح اہل دیانت پر بھی آتا ہے اور حدیث میں ملت سے مراد اہل ملت ہیں اس پر قرینہ "کلہم فی النار" دوسرا قرینہ "من ہی" اور "الا ملة واحدة" ہے، قال الطیبی: "الا ملة واحدة" "أی اهل ملة واحدة" (۲۳۶/۱)

ان الفاظ حدیث نے قرآن سے جو معنی مستفاد ہوئے ان کو مزید مؤکد و مضمر کر دیا، بلکہ اگر کہا جائے کہ یہ الفاظ حدیث اسی معنی کو معین کر رہے ہیں تو بیجا نہ ہوگا، علامہ طیبی نے اسی معنی کو مقدم فرمایا اور دوسرے معنی کو بطور احتمال ذکر کیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلا معنی ان کا مختار ہے جس پر انہیں جزم ہے، دوسرا معنی صرف بطور احتمال ذکر کر گئے جس پر انہیں جزم نہیں اسی لئے تو "و اذا حمل" کہہ کر ذکر کیا، چنانچہ فرماتے ہیں: الملة فی الأصل ما شرع اللہ تعالیٰ لعبادة علی السنة الانبیاء و لیتوصلوا بہ الی جوار اللہ، و یتستعمل فی جملة الشرائع دون آحادہا، ثم اتسعت فاستعملت فی الملل الباطلة، فقیل: الکفر ملة واحدة. "والمعنی أنهم یفترون فرقاً یتدین کل واحد منها بخلاف ما یتدین بہ الأخری، فسمی طریقہم ملة هجاءً و اذا حمل الملة علی أهل القبلة فمعنی قوله "کلہم فی النار" أنهم متعرضون لما یدخلہم النار من الأفعال الذمیة، أو المعنی أنهم یدخلونہا ینذوبہم، ثم یمرح منها من لم یفرض بہ بدعته الی الکفر برحمته۔" (طیبی ۲۳۵/۱، ۲۳۶)

ترجمہ: ملت اصل میں وہ دین ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے انبیاء کی زبانوں پر مقرر فرمایا تاکہ اس کے ذریعہ اللہ کی نزدیکی تک پہنچیں اور ان کا استعمال احکام شریعت کے مجموعہ میں ہوتا ہے آحاد میں نہیں، پھر اس میں وسعت ہوئی تو ملت کا استعمال باطل ملتوں کے لئے ہوا تو کہا گیا سارا کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ وہ لوگ فرقوں میں بٹ جائیں گے اور ہر ایک فرقہ دوسرے کے برخلاف دین پر ہوگا، تو ان کے طریقہ کو مجازاً ملت کا نام دیا، اور اگر ملت کو اہل قبلہ پر محمول کیا جائے تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے قول "کلہم فی النار" کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان افعال

رہیہ کے درپے ہوں گے جو انہیں دوزخ میں داخل کریں گے، یا معنی یہ ہے کہ وہ دوزخ میں اپنے گناہوں کے ساتھ جائیں گے پھر اللہ کی رحمت سے وہ باہر آئیں گے جن کی بدعت نے انہیں کفر تک نہ پہنچایا تھا

علامہ طیبی کی عبارت جو ان الفاظ سے شروع ہوئی ”والمعنی أنهم یفترون فرقا یتدین کل واحد منها بخلاف ما یتدین بہ الاخری“ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ فرقے عقائد میں دین اسلام کے مخالف ہوں گے اور خلاف اسلام عقائد باطلہ کو اپنا دین ٹھہریں گے، اسی لئے انہوں نے ”یتدین“ سے تعبیر فرمایا، اس توجیہ کو مقدم فرمایا یہ قرینہ اختیار ہے نیز یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ ”ملتہ“ سے یہی معنی متبادر ہے جس کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ ملت بمعنی دین حقیقت ہے جس کے لئے عند الاطلاق کوئی قرینہ درکار نہیں، اس کے برخلاف ملت بمعنی افعال ردیہ مجاز ہے جس کے لئے قرینہ درکار ہے اور یہاں متعدد قرآن ملت کے حقیقی معنی پر موجود ہیں اسی لئے علامہ طیبی کی طرح دوسرے شارحین نے بھی اسی معنی کو مقدم رکھا، علامہ طیبی کے کلام میں دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب دوسری توجیہ ذکر کی تو یوں فرمایا، وإذا حمل الملتہ علی اهل القبلة الخ، یہاں افعال ردیہ کا ذکر کیا جو پہلے معنی کو بقرینہ مقابلہ مؤکد کر رہا ہے اس لئے کہ افعال یہاں بمقابلہ عقائد باطلہ بولا گیا اور اہل قبلہ سے مراد وہ گنہگار مسلمان ہیں جو اپنے افعال ردیہ کے سبب فسق کے مرتکب ہوں گے، اور ایک مدت تک بحیثیت الہی دوزخ میں رہیں گے اہل قبلہ کے مصداق وہ لوگ نہیں جو منافق اسلام عقیدہ رکھیں اگرچہ رو بقبلہ ہو کر نماز پڑھیں اور بظاہر عبادت گزار و اطاعت شعار ہوں اس لئے کہ اہل قبلہ کا اطلاق عبادت میں فساق مومنین پر ان لوگوں کے مقابل جن کا ذکر ”یتدین“ کہہ کر فرمایا تو سیاق و سباق سے متعین ہے کہ اہل قبلہ وہ لوگ ہیں جو تمام ضروریات دین پر ایمان رکھیں اور ان کے عقائد اسلامی ہوں وہ نہیں جو تکذیب سید المرسلین ﷺ وانکار ضروریات دین کے مرتکب ہوں۔

پھر علامہ طیبی کی مذکورہ دوسری توجیہ محل نظر ہے کہ خلاف ظاہر ہے بلکہ ملت کے حقیقی معنی جو خود ان کی عبارت سے اور سیاق و سباق کے تقابل سے واضح ہے اس نے ظاہر متبادر کو مرتبہ مفسر میں رکھا ہے اور مخالف اسلام امور باطلہ کو مراد ہونے کے لئے معین کر دیا ہے پھر اس حمل سے مانع وہی ہے جو گذرا کہ اس صورت میں دخول فی النار مشترک ٹھہرے گا اور حکم استثناء فوق قرار پائے گا۔ لفظ امتی جس میں ائمت کی اضافت سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی طرف کی سے ظاہر ہے کہ یہ فرقے امت اجابت سے نکلیں گے، چنانچہ طیبی لکھتے ہیں: ”المراد بالامة من تجمعهم دائرة الدعوة من اهل القبلة لانه اضاافهم الى نفسه“ (۲۳۵/۱)

دوسرا قرینہ خود علامہ طیبی کے ختم بحث پر یہ الفاظ ہیں: ”ثم یخرج منها من لم یفرض به بدعتہ الى الکفر برحمته“ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ائمت سے مراد ائمت دعوت ہو مگر اول الذکر معنی ظاہر تر ہے اسی لئے طیبی نے اس کو مقدم فرمایا، مرتقاۃ شرح مشکوٰۃ ملا علی قاری میں: ”قیل یحتمل امة الدعوة ویحتمل امة الاجابة والثانی هو الاظهر، ونقل الأبهري أن المراد بالامة امة الاجابة عند الأكثر۔“ (۳۸۰/۱)

ابہری نے فرمایا کہ اکثر علما کے نزدیک امت اجابت ہی مراد ہے: تنبیہ: ”ان کے طریقے کو مجازاً ملت“ کا نام دیا“ اس سے مراد مجاز متعارف ہے جس پر قرینہ طیبی کا قول ”اتسعت“ (اس میں وسعت ہو گئی) ہے اور مجاز متعارف بوجہ غلبہ استعمال و تبادر حقیقت کے قبیل سے ہے نامی شرح حسامی میں ہے: ”المجاز متعارف أى غالب الاستعمال من الحقيقة أو أغلب منها فی الفهم من اللفظ“ تو ہماری تقریر آئندہ اور کلام طیبی میں منافات نہیں۔ اور ملت سے مراد اصول دین کی مخالفت اور ضروریات دین کا انکار ہے جس پر قرینہ ”ثم اتسعت فاستعملت فی الملل الباطلة فقیل: الکفر ملتة واحدة“ ہے، تو اس کا مال عقیدے میں مخالفت اسلام ہے۔

علامہ طیبی سے زیادہ اختصار کے ساتھ علامہ جلال الدین دوانی نے حکماً صراحت کے ساتھ افادہ فرمایا کہ یہاں اعتقاد مخالف اسلام مراد ہے اسی طرح شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی نے افادہ فرمایا جیسا کہ ہماری تقریر آئندہ سے ظاہر ہے چنانچہ شرح جلالی میں ہے: ”کُلُّها فی النار من حیث الاعتقاد فلا یرد أنه لو أريد الخلود فيها، فهو خلاف الإجماع فإن المؤمنين لا یخلدون فی النار وإن أريد به مجرد الدخول

فيهما فهو مشترك بين الفرق إذ ما من فرقة إلا وبعضهم عصاة.

شیخ محقق فرماتے ہیں: ہمہ ایشاں مستحق در آمدن دوزخ باشند بجهت سوء اعتقاد و الا بجهت عمل شاید کہ فرقه ناجیه نیز در آید قول بآنکہ ذنوب فرقه ناجیه مطلق مغفورا است سخن بے دلیل است۔

علامہ جلال الدین دوانی کی جامع و مختصر عبارت میں ادنیٰ تامل سے یہ خوب روشن ہے کہ پہلی توجیہ جو انہوں نے ان الفاظ سے کی ”کلہا فی النار من حیث الاعتقاد“ ہی متعین ہے اور دوسرے احتمال کی گنجائش نہیں جس کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد فرما دیا ”وإن أريد به مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق إلخ“۔

بحمدہ تعالیٰ یہ اسی معنی کی تصریح ہے جو ہم پہلے مفضل بیان کر آئے۔

علامہ دوانی کی عبارت میں اعتقاد سے ہر گونہ اعتقاد مراد نہیں بلکہ وہ اعتقاد مراد ہے جو ان فرقوں کو مستثنیٰ منہ سے ممتاز و جدا کر دے جیسا کہ مقتضائے استثنا کہ مانع اشتراک ہے سے ظاہر ہے لہذا الف لام یہاں پر عہد کے لئے ہے اور معنی یہ ہے ”کلہم فی النار“ من حیث الاعتقاد المکفر الموجب لخلودہم فی النار۔

مزید برآں علامہ دوانی کے کلام میں اس پر جداگانہ قرینہ مقالیہ ہے کہ ”خلود“ کے مقابل انہوں نے یہ فرمایا ”وإن أريد الدخول“ اور اپنی عبارت سے صاف بتایا کہ ”دخول فی النار“ مراد نہیں ہو سکتا کہ اس تقدیر پر مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں قدر مشترک لازم آئے گی اور حکم استثنا کہ مستثنیٰ منہ کے لئے مستثنیٰ سے جدائی و امتیاز کا متقاضی ہے لغو ٹھہرے گا کما مرّ یہ قرینہ واضحہ اعتقاد مکفر کو متعین کر رہا ہے۔

علامہ دوانی کا جملہ مذکورہ سے متصل ”فلا یرد أنه لو أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع“ فرمانادفع دخل مقدر ہے اور اس سوال کا پیشگی جواب ہے کہ ”کلہم فی النار“ بظاہر خلاف اجماع ہے اس لئے کہ اس پر اجماع قائم ہے کہ مومنین ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے من حیث الاعتقاد کی قید لگا کر اس دخل مقدر کو دفع فرمایا پھر اس پر یہ تفریع فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حکم مذکور فی الحدیث اعتقاد مکفر کی حیثیت سے ہے تو حدیث مومنین کے بارے میں نہیں بلکہ اہل کفر و ارتداد کے بارے میں ہے، اور ان کے لئے خلود فی النار ہے، اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ اگر خلود مراد ہو تو یہ خلاف اجماع ہے اس لئے کہ مومنین دوزخ میں ہمیشہ نہ رہیں گے۔

یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام دوانی کے قول میں ”فأ“ تفریع کے لئے ہے، یا فاعے فصیحہ ہے جو شرط مقدر کو ظاہر کر رہی ہے، اب تقدیر عبارت یہ ہوگی ”کلہم فی النار من حیث الاعتقاد المکفر وإذا کان الحکم المذکور فی الحدیث من حیث الاعتقاد المکفر فلا یرد إلخ“۔

اسی طرح شیخ محقق کی عبارت میں سوء اعتقاد سے اعتقاد مکفر مراد ہونا متعین ہے جس پر ان کی عبارت کے متآخرفرقرے قرینہ واضحہ ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”والا بجهت عمل شاید کہ فرقه ناجیه نیز در آید“۔ یہاں عقیدے کے مقابلے میں عمل ارشاد فرمایا اور اس جہت سے دخول فی النار فرقه ناجیہ و دیگر فرق میں مشترک ٹھہرایا یہ دخول خلود کے مقابل ہے جو اصحاب کفر و ارتداد کا خاصہ ہے بخلاف دخول کہ یہ عصاة مومنین کے لئے بھی بمشیت الہی ہوگا، پھر وہ اللہ کی رحمت سے دوزخ سے باہر آئیں گے۔

ڈاکٹر اسید الحق نے امام جلال الدین دوانی کی عبارت لکھ کر درج ذیل تبصرہ کیا ہے: ملا جلال الدین محقق دوانی نے بھی یہاں ”کلہا فی النار“ سے ”دخول فی النار“ مراد لینے کو ترجیح دی ہے (ص ۵۲) یہ دعویٰ محل منع میں ہے ملا جلال الدین دوانی کی عبارت میں کونسا لفظ ایسا ہے جو اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بقول اسید الحق ”ملا جلال الدین محقق دوانی نے بھی یہاں ”کلہا فی النار“ سے ”دخول فی النار“ مراد لینے کو ترجیح دی ہے۔

من حیث الاعتقاد میں کونسا ایسا قرینہ ہے جو دخول فی النار کو متعین کر رہا ہے وہ قرینہ بتایا جائے، خلود فی النار کس کے پیش نظر مراد نہیں ہو سکتا، دخول فی النار دونوں فرقوں میں فرق بالکد اور ناجیہ میں مشترک ہے، خواہ دخول من حیث الاعتقاد ہو یا من حیث العمل، اشتراک سے مفر نہیں اور استثنایا اشتراک و مقتضی امتیاز ہے اس کے برخلاف قدر مشترک کہ دخول فی النار ہے اس امتیاز کی رافع ہے، اس صورت میں لازم آتا ہے کہ فرق باطلہ اور فرقہ

اب ہمیں سے کیا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ محقق دوانی کے یہ لفظ ”وإن أريد الدخول فهو مشترك بين الفرق“ خود اس بات کا قرینہ مقالہ ہیں کہ حدیث عصاة مؤمنین کے بارے میں نہیں عام ازیں کہ وہ عاصی من حیث الاعتقاد ہوں یا عاصی من حیث العمل ہوں کہ اشتراک جس کے وہ لوازم فاسدہ جو مذکور ہوئے حدیث کے مفہوم کے یکسر رافع ہیں اور اس صورت میں حکم استثنا کہ مقتضی امتیاز ہے لغو ٹھہرتا ہے، اور ایراد مندفع نہیں ہوتا تو مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی کا یہ کہنا ”وجہ عدم الورد“ الخ۔ کیا وجہ صحت رکھتا ہے کہ اشتراک تو بہر حال باقی رہتا ہے اور یہ اعتراض ”وإن أريد الدخول فهو مشترك“ بدستور قائم ہے۔

اس پر مجھے کوئی تبصرہ نہیں کرنا ہے کہ اس پر جو اشکال ہے وہ ضمن سوالات میں پہلے ہی ظاہر کیا گیا یہ آنجہانی کی ذمہ داری تھی کہ توجیہ مدعی و تنقیح عبارات مستدل بھاسے پہلے فارغ ہو لیتے، ہاں بطور معارضہ تحفۃ اشنا عشریہ سے چند عبارات ضرور درج ہوتی ہیں چنانچہ شاہ صاحب مذکور فرماتے ہیں:

تکفیر و حکم بارتداد شیعہ بلا اختلاف منطبق است بر حال غلاۃ و کسانیبہ و اسماعیلیہ اما زید و ورافض کہ خود امامیہ میگویند در تکفیر آنها اختلاف است۔ (ص ۱۱)

اور اس پر سوال ہے کہ یہ فرقے جنہیں شاہ صاحب بالاتفاق کافر فرما رہے ہیں حدیث مذکور نے ان فرقوں کی خبر دی کہ نہیں۔

اس کے متصل شاہ صاحب نے زید یہ کے نو فرقے گنائے جن میں فرقہ اولی زید یہ صرف کے علاوہ باقی فرقوں میں تکفیر صحابہ قدر مشترک ہے اور متاخرین زید یہ صرف کہ اعتقاد میں موافق اہل سنت تھے سے معتزلہ و دیگر شیعوں سے گھال میل کے سبب اپنے مذہب میں تحریف کے مرتکب ہوئے اور بہت دور جا پڑے، اور فرقہ یعقوبیہ رجعت اموات کا قائل ہے چنانچہ تحفۂ اتنا عشریہ میں ہے: اول زید یہ صرف کہ اصحاب زید بن علی بودند و باوے بیعت کردند و خروج بر اولاد عبد الملک بن مروان و اصول مذہب ازوے آموختند بلکہ بعضی از فروغ نیز ازوے روایت کنند و تبرّاز صحابہ کبار جائز ندارند و نصوص متواترہ از زید بریں مدعا نقل نمایند و ہمہ را بنیکی یاد کنند و گویند کہ امامت حق مرتضیٰ بود و او خود برائے شیخین و ذی النورین گزاشت و نیز گویند کہ بیعت خلفاء ثلاثہ خطا نبود زیرا کہ مرتضیٰ بآں راضی بود و معصوم بخطا و باطل راضی نشود و مذہب ایشاں موافق مذہب اہل سنت بود و در جمیع مسائل امامت الادر ہمیں قدر کہ ایشاں فاطمی بودن امام را شرط دانند و بہ تفویض او دیگر را امام قرار دہند و گویا اصل زید یہ فرقہ ثانیہ است از شیعہ اولی لیکن متاخرین ایشاں بسبب اختلاف با معتزلہ و شیعہ دیگر تحریف مذہب خود کردند و نہایت دور افتادند (ص ۱۳)

صحابہ پر تبراً اکثر فقہاء کے نزدیک کفر ہے اور رجعت اموات کا قول کفر اجماعی ہے، ہندیہ میں ہے : الرافضی إذا کان یسب الشیخین

ويعلمها والعباد بالله فهو كافر وإن كان يفضل علياً كرم الله تعالى وجهه على أبي بكر رضي الله تعالى عنه. لا يكون كافراً إلا أنه مبتدع: ولو قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بالزنا كفر بالله.

ويجب إكفارهم بإكفار عثمان وعلي وطلحة وزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم ويجب إكفار الزيدية كلهم في قولهم انتظار نبي من العجم ينسخ دين نبينا وسيدنا محمد ﷺ.

ويجب إكفار الروافض في قولهم برجة الأموات إلى الدنيا وبتناسخ الأرواح و بانتقال روح الإله إلى الأئمة، وبقولهم في خروج امام باطن وبتعطيلهم الامر والنهي إلى ان يخرج الإمام الباطن، وبقولهم إن جبريل عليه السلام غلط في الوحي إلى محمد ﷺ دون علي ابن أبي طالب رضي الله عنه وهؤلاء القوم خارجون عن ملة الإسلام وأحكامهم أحكام البرتدين.

(يعني رافضی اگر شیخین کو دشنام دیتا ہے اور ان پر لعنت بھیجتا ہے والعباد باللہ تو وہ کافر ہے، اور اگر حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کو ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر فضیلت دیتا ہے تو کافر نہیں ہوگا ہاں وہ بدعتی ہے اور اگر عائشہ صدیقہ کو زنا کی تہمیت لگاتا ہے تو اس نے اللہ سے کفر کیا۔

اور روافض کی تکفیر اس لئے واجب ہے کہ وہ عثمان، علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو کافر سمجھتے ہیں۔ اور تمام زید یہ کو کافر جاننا واجب ہے اس لئے کہ وہ ایک نبی کے منتظر ہیں جو عجم سے مبعوث ہوگا اور ہمارے نبی ﷺ کی شریعت کو نسخ کرے گا۔

اور رافضیوں کو کافر جاننا واجب ہے اس لئے کہ وہ دنیا میں مردوں کے واپس آنے کے قائل ہیں اور تناسخ ارواح کا عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ اللہ کی روح ائمہ میں منتقل ہوگئی اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ ایک امام باطن ظاہر ہوگا اور یہ کہ امر و نہی احکام شرع اس کے ظاہر ہونے تک معطل ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ جبریل نے علی کو چھوڑ کر محمد ﷺ کے پاس وحی لانے میں غلطی کی۔ تو یہ قوم ملت اسلام سے خارج اور ان کے احکام مرتدین کے احکام ہیں۔ ہندیہ کی عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ روافض زمانہ سب شیخین و تکفیر دیگر صحابہ و قذف عائشہ و دیگر کفریات قطعیہ کے قائل ہیں لہذا روافض زمانہ بالعموم مدت دراز سے اجماعی کافر چلے آ رہے ہیں۔

آگے چل کر شاہ صاحب علیہ الرحمہ نے امامیہ کے فرقوں کی تفصیل فرمائی اور ان کے مختلف عقائد خلاف اسلام شمار فرمائے جو یقیناً اجماعی کفر ہیں، کچھ فرقوں کو بالاتفاق کافر بتایا اور اسماعیلیہ کے چند فرقوں کو صراحۃً ملحد بتایا اور باقی کے وہ عقائد جو صراحۃً الحاد اور بے دینی ہیں گنوائے جیسے انکار معاد و بہشت و دوزخ اور قول بر جعت اموات اور ظواہر نصوص پر عمل کو حرام جاننا، محرمات قطعیہ کی تحلیل، نماز وغیرہ کے معانی شرعیہ کا رد و ابطال اور امام مہدی کی نبوت کا دعویٰ اور بعض انبیاء کی نبوت کا انکار اور باری تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ کہ وہ ازل میں حیات و بصروارادہ سے متصف نہ تھا اور اس کے لئے جسم و اعضاء ماننا اور اس کو صورت انسان پر جسم ماننا اور یہ کہ وہ عرش پر مستوی ہے اور ملائکہ اس کو اٹھائے ہوئے ہیں اور یہ کہ وہ کوئی کام کرتا ہے پھر اس پر نادم ہوتا ہے اور یہ کہ عالم محمد ﷺ یا علی کا مخلوق ہے اور بہت سے ائمہ کے لئے خاصۃً الوہیت "حی لا یموت" کا اعتقاد کرنا یعنی وہ زندہ ہیں انہیں موت نہ آئے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام عقائد کفریہ ہیں اور ان کے معتقدین اجماعی کافر ہیں اور یہ سب حدیث تفسیر "امتی" کا مصداق ہیں، شاہ صاحب کی تصریح کے بموجب ان کے حق میں دخول فی النار نہیں ہو سکتا، ان کے لئے خلود متعین ہے، (دیکھو تحفۃ اشاعہ عشریہ ص ۱۵ تا ۱۸)

واضح رہے کہ شاہ صاحب کی مذکورہ تفصیل جس میں انہوں نے روافض کے مختلف فرقوں کے وہ عقائد ذکر کئے جو اجماعاً کفر ہیں، ان کے پیش نظر اور خود شاہ صاحب کی فرقوں کے بارے میں سابق و لاحق تصریحات کے بموجب رافض زمانہ بالاتفاق کافر ہیں نیز سارے روافض قرآن کو ناقص مانتے ہیں جیسا کہ بلا اختلاف روافض کے مطاعن میں شاہ صاحب نے ذکر کیا تو اس وجہ سے بھی روافض زمانہ کی تکفیر میں کوئی اختلاف نہیں اور جس طرح نقصان قرآن کا عقیدہ سارے رافضیوں میں مشترک ہے اسی طرح سارے رافضی حضرت علی کو نبی آخر الزماں کے سوا جملہ انبیاء و رسل سے افضل مانتے ہیں اسی لئے شاہ صاحب نے بلا استثناء جملہ روافض کا یہ قول نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: کید چہل و چہارم آنکہ جناب امیر رافضی دہند بر سائر انبیاء و رسل غیر از

جناب پیغمبر آخرین۔

مقتضیٰ اور مانع تمام قرآن حدیث کو پیش نظر رکھ کر بتایا جائے کہ حدیث میں اس احتمال کی گنجائش ہے بھی کہ نہیں کہ امتی سے وہ فرقتے مراد ہیں جن کا آل فرقتہ ناجیہ کی طرح بالآخر جنت میں جانا ہے۔

اور اب وہ سوال پھر عود کرتا ہے کہ یہاں اشتراک سے یہ لازم آتا ہے کہ بحسب المال دونوں گروہوں میں کوئی امتیازی جدائی نہ ہو کہ آخر ایک مدت تک جہنم میں رہ کر باہر آئیں گے اور جنت میں جائیں گے یہ یکسر سیاق حدیث کے خلاف اور حکم حدیث کا رافع ہے۔

شرح سفر السعاده کی مندرجہ عبارت پر اجمالی اشکال بصورت سوال گزشتہ نمبر میں گزرا، یہاں مندرجہ عبارت پر ہم سوال کرتے ہیں ”مراد بہ دخول نار و نجات از اہل بھت عقیدہ است نہ عمل والا دخول فرقتہ ناجیہ در نار بجزائے عمل نیز جائز است“۔

فرقتہ کہ مشعر تفرق و جدائی و امتیاز ہے اور استثنا مذکور در حدیث کہ مقتضی عدم اشتراک و اختصاص ہر ایک از مستثنیٰ و مستثنیٰ منہ بحکم جداگانہ ہے قاضی ہے کہ شیخ محقق کی عبارت میں اعتقاد سے مراد وہ اعتقاد ہو جو مختلف الجزاء ہے اس پر ان کی عبارت کا یہ جملہ ”والا دخول فرقتہ ناجیہ در نار بجزائے عمل نیز جائز است“ قرینہ مقالہ ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ سوء اعتقاد کی وجہ سے ان فرقوں کی جزا دخول نار ہوگی، دوسری طرف فرقتہ ناجیہ کے بد عمل لوگوں کو یہی جزا دی جائے گی دونوں کی جزا میں کیا فرق ہے؟ اگر کہا جائے کہ فرق یہ ہے کہ یہ فرقے من حیث الاعتقاد دخول نار کے مستحق ہوں گے اور بد عمل فرقتہ ناجیہ کے افراد کو ان کے عمل کی یہی جزا ان کے عمل کے سبب دی جائے گی اس پر وہی سوال عود کرے گا کہ دخول فی النار دونوں کے درمیان مشترک ٹھہرے گا اور دونوں متحد الجزا ہوں گے ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا اور فرق ضرور ہے جس کا اقتضایہ عبارت کرتی ہے اور وہی حدیث کا حکم ہے وہ فرق کیا ہے سو اے اس کے کہ سوء اعتقاد جداگانہ از اعتقاد فرقتہ ناجیہ جزا دخول موبد ہے اور بد عملی کی جزا دخول موقت ہے اس کے بغیر اس صدر کلام کی تصحیح نہیں ہو سکتی اور تصحیح کلام ہر عاقل بالغ ضروری ہے اور الغا سے بچانا لازم ہے شیخ کی عبارت بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔ اور جب بمقتضائے تصحیح کلام شیخ کی صدر عبارت کا یہ محمل ٹھہر اتوا ب جملہ مابعد ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند“ و تکفیر آنہا مذہب اہل سنت و جماعت نہ اگرچہ کفر بر آنہا لازم آمد“ کی کیا گنجائش اور دونوں ایک ساتھ کیوں کر قابل استناد ہو سکتے ہیں کہ صدر عبارت جملہ مابعد سے متقاض ہے کیا مستیز کی یہ ذمہ داری نہیں کہ استناد سے پہلے خوب غور کر لے کہ کونسا جملہ قابل استناد ہے اور کونسا نہیں؟

شیخ محقق کے جملہ مابعد ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند“ پر یہ سوال ہے کہ ”تحفہ اثنا عشریہ“ میں جو فرقے گنائے اور ان میں بعض کو بالاتفاق کافر فرمایا جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ بعض دیگر فرق مذکورہ کی تکفیر متفق علیہ نہیں بلکہ وہ جمہور فقہاء کے طور پر کافر ہیں کیا یہ تمام فرقے اہل قبلہ سے نہ نکلے اور جن کی تکفیر جمہور فقہاء کے طور پر ہے کیا اس تکفیر کی نسبت یہ جملہ صادق ہے کہ ”تکفیر آنہا مذہب اہل سنت و جماعت نہ“۔

یونہی ملل و محل میں بہت فرقے گنائے اگر سب کی تکفیر متفق علیہ ہے تو پہلا سوال عود کرتا ہے کہ کیا یہ اہل قبلہ نہ تھے اور اگر بعض کی تکفیر مختلف فیہ ہے تو پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا یہ مذہب اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور مکفر اہل سنت سے نہیں یونہی آنجہانی کے لکڑ دادا سیف اللہ المسلمول نے المعتمد المستند میں جن کی تکفیر کی۔ دیکھو المعتمد ص ۱۰۸،

کیا یہ امت اجابت و اہل قبلہ میں سے نہ تھے یونہی المعتمد المستند میں جن فرقوں کا ذکر کیا ہے اور انہیں کافر قرار دیا اور ان کی تصدیق و تائید علمائے حرمین شریفین نے کی اور اس حکم میں موافقت کی چنانچہ سب نے المعتمد المستند میں مذکور فرقوں کو بالاتفاق کافر فرمایا اور ان کے متعلق یہ فرمایا ”من شک فی کفرہ عذابہ فقد کفر“ کیا یہ فرقے کافر اصلی تھے اہل قبلہ نہ تھے؟ اور جب یہ سب اہل قبلہ تھے تو ان پر یہ حکم کہ ”ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند“ و تکفیر آنہا ”ل“ کیونکر چسپاں ہو سکتا ہے؟ اب اس عبارت سے بغیر سوچے سمجھے استناد کا کیا حاصل ہے سوائے اس کے کہ آنجہانی ان سب کی تکفیر سے ہاتھ دھو بیٹھے اور ان میں وہ بھی ہیں جن کو ان کے لکڑ دادا سیف اللہ المسلمول نے کافر فرمایا تو اس استناد کا یہی تو حاصل ہے کہ پوتا لکڑ دادا کے خلاف آواز اٹھا رہا ہے۔

شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی کی عبارت سے ہم نے بھی استناد کیا جو یوں ہے: ہمہ ایشاں مستحق در آمدن دوزخ باشند بھت سوء اعتقاد والا بھت

عمل شاید کہ فرقہ ناجیہ نیز در آئند قول بآنکہ ذنوب فرقہ ناجیہ مطلق مغفور است سخن بے دلیل است۔

یہ عبارت ملا جلال الدین دوانی کے کچھ پر ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور ہم پہلے ہی ان دونوں عبارتوں کی توجیہ کر آئے اور سوء اعتقاد کا مفاد بتا آئے مزید یہاں ہم وہی سوال دہراتے ہیں جو ”شرح سفر السعادة“ کی صدر عبارت پر ہم نے کیا ”شرح سفر السعادة“ کی مندرجہ عبارت پر اجمالی اشکال {الیٰ ان قال} تصحیح کلام ہر عاقل بالغ ضروری ہے اور الغا سے بچانا لازم ہے شیخ کی عبارت بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے الخ۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بمقتضائے تصحیح کلام جب یہ ضروری ٹھہرا کہ اعتقاد سے مراد وہ اعتقاد ہو جو فرقہ ناجیہ کے اعتقاد سے ممتاز و جدا ہے اور مختلف الجرا ہے تو ماننا پڑے گا کہ حدیث اپنے سیاق و سباق سے منادی ہے کہ یہ فرقے بالکلیہ فرقہ ناجیہ سے جدا ہوں گے اور ان کی جزا فرقہ ناجیہ سے بالکل مختلف ہوگی وہ کیا ہے وہ ہے دخول مؤبد بجزائے اعتقاد بد اسی کو ”کلہم فی النار“ بتا رہا ہے یہی اس جملے کا مفاد ہے خواہ ”فی النار“ ظرف مستقر مانو یا ظرف لغو ٹھہراؤ اور داخل مورد مانو۔ کہ جملہ اسمیہ مفید ثبوت و دوام و استمرار ہے تو لاجرم داخلون کا معنی داخلون ابداً ٹھہرے گا۔ اس کے لیے کسی امر خارجی کی حاجت نہیں کہ یہ اس ترکیب سے خود ظاہر ہے۔ اس کے برخلاف دخول مؤقت ہے محتاج قرینہ صارفہ ہے جہاں صارف متحقق ہوگا وہاں ظاہر سے عدول کی اجازت ہوگی، یہاں کونسا صارف ہے جس کی بنا پر ظاہر سے عدول کیا جائے اور خواہی نخواہی کیوں یہ ٹھہرایا جائے کہ حدیث ان فرقوں کے بارے میں جو اسلام سے خارج نہیں حالانکہ ایک یہی قرینہ نہیں متعدد قرائن بتا رہے ہیں کہ حدیث مخالفان اسلام کے بارے میں ہے اور آخری قرینہ جو بارہاندہ ہو قرینہ استثنا تو قاضی ہے کہ دخول مؤقت مراد نہیں ہو سکتا اور حدیث کے مصداق اہل ایمان نہیں۔

تقریر بالا کے پیش نظر شیخ محقق کی عبارت کی توجیہ اس کے سوا کیا ہوگی کہ یہ تمام فرقے مخالف اسلام عقیدے کی وجہ سے دوزخ میں جانے کے مستحق ہوں گے۔ یہ توجیہ حدیث کے سیاق و سباق کے موافق ہے جیسا کہ ظاہر ہے اب اس عبارت کو ”شرح سفر السعادة“ کے ان جملوں سے ”ایں فرق ہم اہل قبلہ اند“ سے ملا کر دیکھو اور بتاؤ دونوں میں تناقض ہے کہ نہیں؟ ہے اور ضرور ہے تو کیا آنجہانی کی ذمہ داری نہ تھی کہ شیخ محقق کی اس عبارت کا کچھ تدارک کر لیتے۔ پھر شرح سفر السعادة کے جملوں سے سنلاتے؟ دونوں عبارتوں کو خوب دیکھ کر پھر بتاؤ کہ کونسی عبارت سے حدیث کی تصحیح توجیہ ہوتی ہے پھر بتایا جائے کہ عبارت وہ لی جائے گی جس سے حدیث کا مفہوم قائم رہے یا وہ عبارت لی جائے گی جس سے مفہوم یکسر اٹھ جائے تفرق و جدائی ثابت نہ ہو اور حکم استثنا ٹھہرے۔

نیز آنجہانی سے سوال ہے کہ شرح سفر السعادة کی عبارت کا یہ فقرہ ”تکفیر آنہا مذہب اہل سنت و جماعت نہ“ مرتبہ روایت میں شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی اس کی نقل میں متفرد ہیں یا اس کے کچھ متابعات و شواہد ہیں؟ بر تقدیر ثانی وہ کیا ہیں، مذکور کیوں نہ ہوئے اور اگر متفرد ہیں تو شیخ محقق اس کی روایت میں جملہ ثقات کے مخالف ہیں یا یہ تفرق و مخالفت کے قبیل سے نہیں بلکہ اگرچہ یہ شیخ کا قول صوری ہے مگر سب کا قول ضروری ہے، اگر مخالف ہیں تو جملہ ثقات کی مخالفت کیا موجب ضعف نہیں؟ نہیں تو کیسے نہیں اور ہے تو پھر اور ہے تو پھر اس سے احتجاج و استناد چہ معنی دارد؟ اور اگر یہ مخالفت کے قبیل سے نہیں تو ضرور دوسروں کو مسلم ہوگی، آنجہانی کو بتانا چاہئے تھا کہ یہ تفرق و قاصد صحت نہیں اور موجب مخالفت نہیں بلکہ عند الجمیع مقبول و مسلم ہے اور جب ایسا نہیں اور ضرور ایسا نہیں جس پر ہمارے سوالات گزشتہ شاہد ہیں تو اس امر غیر مسلم سے حجت لانے کی کس نے ٹھہرائی؟

پھر شرح سفر السعادة کی عبارت اور اس جیسی دوسری عبارتوں کا مفاد یہ ہے کہ جس صورت میں کفر لازم آتا ہے مفتی کو چاہئے کہ کلام کو اس پہلو پر رکھے جو مانع کفر ہو اور تکفیر سے زبان روکے، اب اگر قائل کی نیت وہی ہے جو مانع کفر ہے تو وہ مسلم ہے ورنہ قائل کو اس کے خلاف مراد معنی پر کلام کو ڈھالنے سے فائدہ نہ پہنچے گا یعنی وہ عند اللہ کافر ٹھہرے گا اس لئے کہ اس نے وہ معنی مراد نہ لیا جو مانع کفر ہے، درمختار میں درر سے ہے۔ إذا كانت فی المسألة وجوہ توجب الکفر وواحد یمنعہ فعلى المفتی المیل لها یمنعہ ثم لو نیتہ ذلك فمسلم وإلا لم ینفعہ حمل المفتی علی خلافہ۔

رد المحتار میں ہے: قوله ”وجوہ“ أى احتمالات لها مَرَّ فی عبارة البحر عن التاثر خانیة أنه لا یکفر بالمحتمل قوله : ”والا“ أى وإن لم تکن له نية ذلك الوجه الذى یمنع الکفر بأن أراد الوجه المکفر، أولم تکن له نية أصلاً لم ینفعه

تأويل المفتی لکلامہ وحملہ إیّاه علی المعنی الذی لایکفر، کما لو شتم دین مسلم وحمل المفتی الدین علی الأخلاق الرديئة لنفى القتل عنه فلا ينفعه ذلك التأويل فيما بينه وبين ربّه تعالى إلا إذا نواه. (۳۶۸/۵)
اس تقریر سے کھلا کہ ”کلّهم فی النار“ مجمل ایسے فرقوں کے حق میں بھی بحیثیت مجموعی صادق ہے اگرچہ بعض افراد جنہوں نے بالفعل تاویل کی اور وجہ مانع کفر مرادی اس حکم سے خارج ہوں۔

اب ہم ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری کی مرقاۃ سے کچھ کلمات اخذ کرتے ہیں، ملا علی قاری ”حذوا لعل بالعل“ کی شرح میں فرماتے ہیں ”حذو النعل استعارة فی التساوی۔۔ ای تلك المماثلة المذکورة فی غایة البطاقة والموافقة۔“

نیز فرماتے ہیں: ”کلّهم فی النار“ لانهم یتعرضون لما یدخلهم النار، فکفارهم مرتکبون ما هو سبب فی دخولها المؤبد علیهم ومبتدعهم مستحقّة لدخولها الا ان یعفو الله عنهم، {۱/۳۸۰}۔

ملا علی قاری نے صدر عبارت میں ان فرق باطلہ کو یہود کے مساوی اور بالکل ان کے مماثل و موافق بتایا اور یہی حدیث کا مفاد ہے، اپنی تقریر سے ٹھہرایا، جیسا کہ ظاہر ہے، تو یہ ان کی تکفیر ہوئی جو عند الاکثر امت اجابت و اہل قبلہ سے نکلے، آخر میں ”فکفارهم مرتکبون ما هو سبب فی دخولها المؤبد علیهم“ کہہ کر اس معنی کو اور موکد کیا اور یہ افادہ فرمایا کہ ”ان فرقوں میں کچھ کفار مستحق ”خلود فی النار“ ہیں اور کچھ اہل بدعت مستحق دخول ہیں، کیا یہ ایک اور شاہد اس امر کا نہیں کہ مدعیان اسلام میں جو اعتقاد مکفر رکھیں ان برائے نام اہل قبلہ کی تکفیر مذہب اہل سنت و جماعت ہے، اب میں ”المعتقد المنتقد“ سے قول ”خلق قرآن پر معتزلہ کی تکفیر پر شاہد پیش کروں جس سے ظاہر ہو کہ خلق قرآن پر معتزلہ کی تکفیر اسلاف اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے: المعتزلة قالوا: کلامه أصوات و حروف یخلقها فی غیره كاللوح المحفوظ، وجبریل، والرسول، وهو حادث عندهم۔ (المعتقد المنتقد ص: ۶۰)

منکر أصل الکلام کافر لثبوتہ بالکتاب والإجماع، وکذا منکر قدمه إن أراد المعنی القائم بذاته تعالى واتفق السلف علی منع أن یقال القرآن مخلوق وإن أريد به اللفظی والاختلاف فی التكفیر کما قیل۔ (ص: ۶۱)

مسألة: صفات الله تعالى فی الأزل غیر محدثة ولا مخلوقة، فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فیها بأن لا یحکم بأنّها قدیمة أو حادثة أو شک فیها أو تردّد فی هذه المسألة ونحوها فهو کافر بالله تعالى۔ (ص: ۷۱)

ترجمہ: معتزلہ نے کہا کہ کلام باری حروف و آواز ہے جسے اللہ اپنے ماسوا میں پیدا فرماتا ہے جیسا کہ لوح محفوظ، جبریل اور رسول ﷺ اور کلام باری معتزلہ کے نزدیک حادث ہے۔

اصل کلام کا منکر کافر ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت کتاب اور اجماع مسلمین سے ہے اور یوں ہی کلام الہی کے قدیم ہونے کا منکر بھی کافر ہے جب کہ معنی قائم بذاتہ تعالیٰ مراد لے، اور سلف کا اس امر کی ممانعت پر اتفاق ہے کہ یہ کہا جائے قرآن مخلوق ہے اگرچہ کلام سے مراد کلام لفظی ہو اور تکفیر میں اختلاف ہے جیسا کہ کہا گیا۔

مسألة: الله تعالى کی صفات ازل میں نہ حادث ہیں نہ مخلوق، تو جو یہ کہے کہ وہ مخلوق ہیں یا محدث ہیں یا ان میں توقف کرے بایں طور کہ نہ یہ حکم لگائے کہ وہ قدیم ہیں اور نہ یہ حکم کرے کہ وہ حادث ہیں یا ان کے بارے میں شک کرے یا اس مسئلہ میں اور اس کے مثل میں تردد کرے تو وہ کافر باللہ ہے۔

اب میں شرح سفر السعادة کی منقولہ عبارت کے مقابل شیخ ابن حجر کی عبارت درج کروں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کفری کلمہ بولنے والا خفیہ و مالکیہ کے نزدیک مطلقاً کافر ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی جبکہ لفظ کفری معنی میں ظاہر ہو تو ظہور لفظ کے ساتھ نیت کی حاجت نہیں جیسا کہ فروع کثیرہ سے ظاہر

ہے اور اگر تاویل کرے قبول کی جائے گی۔

نیز فرماتے ہیں کہ ہم اس معنی پر عمل کریں گے جس پر لفظ صراحۃً دلالت کرتا ہے اور قائل سے کہیں گے کہ جب تو نے مطلق بولا اور تاویل نہ کی تو کافر ہو گیا اگرچہ تو نے اس معنی کا قصد نہ کیا ہو اس لیے کہ ہم ظاہر کے اعتبار سے حکم کفر لگاتے ہیں اور لفظ اگرچہ چند معانی کو محتمل ہو اور بعض میں ظاہر تر ہو تو اسی ظاہر پر محمول ہو گا یونہی اگر معانی محتملہ برابر ہوں اور ایک معنی کے لیے امر مرجح ہو اور مراد لیا یا نہیں، ہمیں اس سے سروکار نہیں۔

چنانچہ اعلام میں فرماتے ہیں: الذی یتحرر انہ بالنسبة لقواعد الحنفیة والمالکیة وتشدید اہمہم یکفر عندہم مطلقاً واما بالنسبة لقواعدنا و ما عرف من کلام ائمتنا فاللفظ ظاہر فی الکفر عند ظهور اللفظ فیہ لایحتاج الی نیۃ، کہا علم من فروع کثیرۃ وان اول قبل منہ۔

نیز فرماتے ہیں: عملنا بما دل علیہ لفظہ صریحاً و قلنا لہ انت حیث اطلقت هذا اللفظ ولم تؤول کنت کافر وان کنت لم تقصد ذلك لاننا انما نحکم بالکفر باعتبار الظاهر وقصدک وعدمہ انما ترتبط بہ الاحکام باعتبار الباطن فاللفظ اذا کان محتملاً لمعان فان کان فی بعضها اظهر حمل علیہ و کذا ان استوت و وجد لاحدہا مرجح والارادة وعدمہا لاشغل لنا بہا۔

اسد الحق تو آنجہانی ہو گئے ہر سوال کی طرح یہ سوال بھی حقیقتاً ان کے ہم نواؤں مدح سراؤں سے ہے کہ شرح سفر السعادت کی عبارت علامہ ابن حجر کی عبارت کی صریح منافی ہے اور علامہ ابن حجر کی عبارت شرح سفر السعادت کی عبارت کی قطعاً منافی ہے ترجیح کسے ہے اور واقعہ کیا ہے؟ اب کہو ترجیح کی کیا حاجت؟ دونوں عبارتوں کو ملانے سے ایک بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ کفر دو قسم ہے مختلف فیہ، اسے کفر فقہی و لزومی بھی کہتے ہیں اس کا پتہ شیخ ابن حجر کی عبارت نے دیا دوسرا متفق علیہ، اسے کفر کلامی و کفر التزامی بھی کہتے ہیں، یہ دوسری قسم قرینہ اختلاف سے معلوم ہوئی، نیز شیخ کی عبارت میں اتنی بات کا افادہ زیادہ ہے کہ ”تکفیر آہنہا“ مگر یہ خلاف واقعہ ہے کہ کفر فقہی پر تکفیر کرنے والے فقہاء ہیں جو یقیناً اہل سنت و جماعت ہیں اس کے پیش نظر یہ بہت مستبعد ہے کہ اہل سنت کے مسلم الثبوت امام شیخ محقق علام سے ایسی عبارت صادر ہو لہذا یہ عبارت جو کی توں قابل تسلیم نہیں، تصحیح کلام کے لیے ضرور ماننا پڑے گا کہ اہل سنت سے پہلے کوئی لفظ چھوٹ گیا ہے اور حق عبارت یہ ہے ”تکفیر آہنہا مذہب متکلمین اہل سنت و جماعت نہ“ اور اہل سنت و جماعت کی قید اتفاقی ہے، اب دونوں عبارتوں کو ملا کر یہ مفہوم حاصل ہوا کہ فقہاء ظاہر لفظ پر نظر رکھتے ہیں اور تکفیر فرماتے ہیں، اور احتمالات سے انہیں سروکار نہیں اور متکلمین جب احتمال منشی ہو اور لفظ کفری معنی میں متعین ہو لفظ کفری معنی میں متعین ہو تکفیر کرتے ہیں، پہلی قسم مختلف فیہ ہے، دوسری متفق علیہ ہے، اور متکلمین فقہاء کے طور پر تکفیر نہیں فرماتے اگرچہ کفر لازم آئے، اسی معنی کو شیخ نے ”اگرچہ کفر لازم آئے“ کہہ کر ادا کیا، اور اس طرح مذہب متکلمین کی طرف اشارہ فرمایا اور وہ یہ ہے کہ متکلمین جب تک احتمال قائم ہو تکفیر نہیں کرتے، بلکہ اس وقت تکفیر کرتے ہیں جب کلام بعینہ کفر ہو یعنی معنی کفری متعین ہو، ہماری تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شیخ کی عبارت واقع کے مطابق ہے بشرطیکہ عبارت یوں قرار دی جائے کہ متکلمین مذہب اہل سنت الخ۔

قرآن حدیث جو یہود سے فرقوں کی مشابہت بتا رہے ہیں اور جو اس سے مانع ہیں کیا حدیث کو اہل اسلام کے فرق مبتدعہ پر محمول کیا جائے جن کی تفصیل گزری، اگر ان سے قطع نظر بھی کر لیں اور طبی و ملا علی قاری و تحفۃ اثنا عشریہ سب سے صرف نظر کر کے یہ مان لیں کہ فرقوں سے بالاتفاق یہی فرق مبتدعہ مراد ہیں، تو ان عبارتوں کو آج کے دور میں جبکہ متعدد فرقے بعینہ کفر کے مرتکب ہیں، انکار ضروریات دین ان کا شیوہ ہے مطلق بلا تفصیل ان تمام عبارتوں سے استناد کا اور کیا حاصل ہے، کہ صلح کلیت کو ہوادی جائے اور کفر و اسلام کا امتیاز مٹ جائے، سارے ظاہری کلمہ گو مسلمان ٹھہریں اگرچہ انکار ضروریات دین کر کے ایمان سے ہاتھ دھو بیٹھیں، حاسا و کلا، مجدد الف ثانی کے یہ کلمات اس کو صاف رد کر رہے ہیں کہ فرماتے ہیں ”چوں ایں فرق مبتدع اہل قبلہ اند در تکفیر آہنہا جرات نباید نمود تا زمانیکہ انکار ضروریات دینیہ نمایند و در متواترات احکام شرعیہ کنند، و قبول ”ما علم مجبیئہ من الدین بالضرورۃ“ نکنند، علما فرمودند اگر نو دوزخ کفر دائر شود و یک وجہ اسلام یافتہ شود تصحیح این وجہ باید نمود و حکم بکفر نباید کرد۔

تازمانیکہ انکار ضروریات الخ، دیکھ کر بتاؤ کہ وہابی دیوبندی رافضی اور متعدد ایسے فرقے جو انکار ضروریات دین و دشرع میں کرتے اور جو بعینہ کفر کیجئے ہیں، کیا یہ عبارت اس مطلق دعوے پر بطور دلیل پیش کرنے کے قابل ہے جو شروع سے کیا، کہ فلاں فلاں نے دخول فی النار مراد لینے کو ترجیح دی ہے، اگر یہ عبارت مدعی کے نزدیک آج کل کے فرقوں پر چسپاں نہیں پھر کیوں اسے مطلق دعوے کی دلیل میں ذکر کیا اور تفسیر کیوں نہ کی؟

آگے اسید الحق لکھتے ہیں: امام ابوالمظفر الاسفرائینی {متوفی ۷۴۱ھ} جن کا شمار اشاعرہ کے طبقہ رابعہ میں ہوتا ہے انہوں نے بھی اسی موقف کو اختیار کیا ہے کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے، اپنی مشہور کتاب 'التبصیر فی الدین وتمییز الفرقۃ الناجیہ عن الفرقۃ الہالکین' میں انہوں نے پہلے ان ۷۲ فرقوں پر کلام کیا ہے پھر ۱۳۱ باب ان فرقوں کے بیان کے لیے خاص کیا ہے جو ملت اسلامیہ سے خارج ہیں فرماتے ہیں: الباب الثالث عشر فی بیان فرق اهل البدع الذین ینتسبون الی الاسلام ولا یعدون فی زمرۃ المسلمین ولا یكونون من جملہ الاثنین والسبعین، {۷۰}،

{تیرھواں باب ان مبتدع فرقوں کے بیان میں جو خود کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ ان کا شمار مسلمانوں کے زمرے میں نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی وہ من جملہ ان ۷۲ فرقوں میں سے ہیں۔}

اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام اسفرائینی کے نزدیک وہ ۷۲ فرقے جن کو حدیث میں دوزخی یا "الہالکۃ" کہا گیا ہے وہ زمرہ مسلمین میں سے شمار کیے جائیں گے، اس باب میں امام اسفرائینی نے سبائیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا ہے جو بالاجماع کافر ہیں، لہذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں اُنھیں۔

ہم پوچھتے ہیں کہ امام اسفرائینی کے "الباب الثانی عشر" سے وہ کلام یہاں کیوں نہ درج ہوا جس کا نتیجہ بقول اسید الحق یہ ہے: کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے۔

حدیث میں اس پر کیا قرینہ ہے کہ یہ ۷۲ فرقے الخ۔ وہ ذکر کیوں نہ ہوا کہ اس پر نظر کی جاتی، ایک طرف حدیث کا یہ مفاد ٹھہرانا کہ یہ ۷۲ فرقے الخ، اور دوسری طرف مفہوم استثنا کو مقرر رکھنا جو صاف منادی ہے کہ ایک فرقہ ناجی ہے ۷۲ بالک و دوزخی ہیں جیسا کہ خود اسید الحق کی عبارت کے آخری فقرے سے ظاہر ہے، اب اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو اب حدیث کا مفاد یہ ٹھہرتا ہے کہ انہیں کہ یہ فرقے نظریہ استثنائے ناجی ہیں اور نظریہ مفاد مزعوم ناجی بھی ہیں کیا یہ جمع بین التفتیین نہیں؟

اسی جگہ اسید الحق لکھتے ہیں: "اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام اسفرائینی کے نزدیک الخ ہم پوچھتے ہیں کہ کس سے صاف ظاہر ہے، وہ کنسی دلیل ہے جس نے بالک کو غیر بالک (ناجی) اور دوزخی کو جنتی کر دیا اور سب کا مال ایک ہو گیا۔" الا واحدۃ کا مفہوم لغو ہو گیا۔

اسید الحق کی عبارت کے آخری فقرے "اس باب میں اسفرائینی نے سبائیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا ہے جو بالاجماع کافر ہیں، لہذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں" پر یہ سوال ہے کہ وہ ان ۷۲ میں کس لئے شامل نہیں ہیں؟ وہ دلیل جس کی رو سے یہ فرقے ۷۲ فرقوں سے خارج ہیں ذکر کیوں نہ کی گئی حالانکہ مقام تفصیل ہے جس کی رو سے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ حدیث میں مذکورہ ۷۲ فرقے ان فرقہ مذکورہ سے جدا ہیں اور وجہ امتیاز وجدائی یہ ہے، نیز اس وجہ امتیاز وجدائی کا پتہ اسی حدیث میں دینا لازم ہے، اب بتایا جائے کہ حدیث کے کن جملوں سے یہ تفصیل معلوم ہوئی اور کس لفظ نے یہ بتایا کہ حدیث ان فرقوں کے بارے میں نہیں بلکہ ان فرقوں پر صادق ہے جو بقول اسید الحق "ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے"، ان جملوں کی نشاندہی کیوں نہیں کی جاتی جو تفصیل پر دلالت کر رہے ہیں اور وجہ امتیاز وجدائی بتا رہے ہیں؟ اگر کوئی جملہ ایسا نہیں جس کا وہ مفہوم متعین ہو کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے، اور ضرور نہیں، اس کے برخلاف بلا تفصیل اجمالاً تمام فرقوں پر حکم لگایا گیا کہ "کلھم فی النار الا واحدۃ، جس کا مفاد نظریہ قرآن متعہدہ در حدیث اور جملہ اسمیہ کہ مطلقاً بے احتیاج قرینہ دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور وہی اس کا مفہوم متبادر ہے اور استثنا اس کا

مؤید و مؤکد اور دخول موقت مراد ہونے سے مانع ہے۔ اجمال کو تفصیل مبہم پر ڈھالنا اور مفہوم متبادر بلکہ متعین سے بغیر صارف عدول کرنا چہ معنی دارو؟ اگر کہیں کہ حدیث میں لفظ اُمتی اس کا قرینہ ہے کہ ”۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے“ اس لئے کہ امت سے امت اجابت مراد ہے ہم پوچھیں گے کہ امت اجابت مراد ہونا مسلم ہونے کے باوجود تنہا لفظ اُمتی سے حدیث کے معنی کیسے ٹھہریں؟ یہاں سے صاف ظاہر ہے کہ تنہا لفظ اُمتی سے یہ مفہوم ادا نہیں ہوتا جب تک کہ یوں تقریر نہ کی جائے کہ امت سے امت اجابت مراد ہے اور امت اجابت کافر نہ ہوگی۔ کیا اب یہاں سے نہ کھلا کہ یہ معنی حدیث کے مفہوم میں ایک امر دیگر کو ضم کیے بغیر ادا نہیں ہوتا؟ اور یہ ضمیمہ حدیث پر قطعاً زائد ہے، اب ہم پوچھتے ہیں مفہوم حدیث پر زائد اس ضمیمہ کی کیا ضرورت ہے؟ کیا یہ اقتضاء النص ہے جس کے بغیر مفہوم حدیث کی تصحیح نہیں ہو سکتی؟

بالفرض اگر تنہا لفظ ”اُمتی“ سے یہ معنی امر زائد کو ضم کیے بغیر ادا ہوتا ہے تو یہ محتاج دلیل ہے اس پر دلیل قائم کی جائے کہ امت اجابت، امت اجابت ہی رہے گی اس کے افراد امت اجابت سے باہر نہ آئیں گے۔

اگر یہ امر محقق ہے جس کی بنا پر تنہا لفظ ”اُمتی“ کے پیش نظر جملہ قرآن حدیث و حکم استثنائے صرف نظر کر کے یہ ٹھہرایا گیا کہ ”یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے“، تو ہم پوچھتے ہیں کہ امت اجابت کا مصداق تو پہلے سبائیہ بھی تھے جن کے متعلق خود اسید الحق نے لکھا کہ وہ بالاجماع کافر ہیں لہذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں“

آخر یہ فرقے امت اجابت سے ہی نکلے اور ان کا آل یہ ہوا کہ امت اجابت میں نہ رہے اگرچہ باعتبار سابق امت اجابت میں سے تھے، خود عبد اللہ بن سبا اس فرقے کا بانی پہلے امت اجابت میں داخل ہوا پھر امت اجابت سے نکلا، تحفہ شاعشریہ میں عبد اللہ بن سبا کے متعلق ہے: عبد اللہ بن سبا اول مذہب رجعت آورد و مردے بود و جو داز زمین بمن و کتب ہائے پیشین بسیار خواندہ بود و بیاد و گفت من بردست عثمان مسلمان شوم و چنان طمع داشت کہ چون مسلمان شود عثمان اور انیکو وارد چون مسلمان شد عثمان اور اہر گز التفات نکرد و ہر کجا نشے عیب عثمان گفتی الخ (ص ۲۳)

اگر امت اجابت کا معنی ہمہ وقت ملازم ایمان علی الدوام ہے تو یہ فرقے بالاجماع کیسے کافر ٹھہرے، نیز، آج کل کے وہابی دیوبندی رافضی وغیرہم جن کی تکفیر المعتقد المستند والمعتد المستند میں مضرع ہے اور علما عرب و عجم کے نزدیک متفق علیہ ہے جیسا کہ ”حسام الحرمین“ سے ظاہر ہے، یہ سب امت اجابت کا مصداق ہونے کے باوجود کیوں کمر متدبے دین ٹھہرے، کیا یہاں سے نہیں کھلتا کہ امت اجابت کا علی الدوام مومن رہنا ضرور نہیں، کافر ہو کر امت اجابت سے نکل جانا ممکن ہے بلکہ واقع ہے، اور کیا یہ فرقے اس تفرق کے حامل نہیں جس کی خبر حدیث نے ”تفترق اُمتی“ فرما کر دی اور کیا حدیث ان پر صادق نہیں آتی، بر تقدیر نفی دلیل دی جائے جس کی وجہ سے یہ فرقے حدیث کا مصداق نہیں اور اگر کوئی دلیل نہیں تو متعین ہو گیا کہ قیامت تک اصول عقائد میں جو فرقے فرقت ناجیہ سے جدا ہوں گے سب اس حدیث کے مصداق ہیں اور حدیث نے پہلے ہی ان فرقوں کی خبر دی کہ اصول دین میں فرقہ ناجیہ کے مخالف اور ان سے جدا ہوں گے اسی لئے جامع صغیر کی شروح تبیین، فیض القدر، سراج منیر، میں ہے، واللفظ للسراج المنیر: قال العلقمی قال شیخنا أَلْفُ الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التیمی فی شرح هذا الحديث کتاباً قال فیہ قد علم أصحاب المقالات أنه ﷺ لم یرد بالفرق المذمومة المختلفین فی فروع الفقه من أبواب الحلال والحرام وإنما قصد بالذم من خالف أهل الحق فی أصول التوحید وفي تقدیر الخیر والشر وفي شروط النبوة والرسالة. وفي موالاة الصحابة وما جرى مجرى هذه الأبواب۔ (۲۵۶/۱)

علقمی نے فرمایا ہمارے شیخ نے کہا امام ابو منصور عبد القاهر بن طاهر تمیمی نے اس حدیث کی شرح میں ایک کتاب تالیف کی اس میں فرمایا امور دینیہ میں قول کرنے والے اصحاب جانتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مذموم فرقوں سے ان لوگوں کو مراد نہ لیا جو ابواب حلال و حرام کے فقہی مسائل فرعیہ میں اختلاف رکھتے ہیں، حضور ﷺ نے انہی کی مذمت بالقصد فرمائی جو اصول توحید، شروط نبوت و رسالت اور خیر و شر کی تقدیر میں اور موالات صحابہ کے معاملے میں اور دیگر ان چیزوں میں جو اسی منہج پر جاری ہیں اہل حق سے جدا ہیں۔

کیا یہاں سے نہ کھلا کہ محض لفظ ”آمتی“ سے ان فرقوں کو جن کے آمت اجابت سے نکلنے کی خبر سیاق حدیث سے معلوم ہوئی جس مفہوم کی حدیث میں موجود ہے درپے درپے قرآن نے تاکید کی اور استثنا نے اس مفہوم کو متعین کیا جیسا کہ بارہا ہماری تقریر میں گذرا، عصاۃ المؤمنین میں شمار کرنا سیاق حدیث و قرآن حدیث سے صرف نظر اور مفہوم استثنا کا الغا ہے لہذا یہ دعویٰ کہ اس حدیث سے مراد عصاۃ المؤمنین ہیں محض لفظ آمتی پر مبنی ہے جس سے استدلال بے ضم امر زائدنا تمام ہے۔

اگر یہ استدلال صحیح ہے کہ امتی سے مراد امت اجابت ہے اس کا مصداق اہل قبلہ ہیں اور اہل قبلہ کے لئے خلود فی النار نہیں ان میں اہل معاصی کے لئے دخول فی النار ہے جب تک امت اجابت سے نکل کر امت دعوت میں نہ ہوں جب امت اجابت سے نکل جائیں گے خلود کے مستحق ہوں گے۔ اسید الحق نے آگے چل کر کہا: ”یہاں ”دخول فی النار“ مراد لے کر علما نے اس شبہ کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ فرقے جو ضروریات دین کا انکار کر کے باجماع امت کافر و مرتد ہو گئے وہ دراصل امت اجابت سے نکل کر اب امت دعوت میں شامل ہو گئے۔“ (ص ۷۰)

اس استدلال کے جواب میں بطور معارضہ بالقلب کیا ہم نہیں کہہ سکتے کہ ”جو فرقے ضروریات دین کا انکار کر کے باجماع امت کافر و مرتد ہو گئے وہ دراصل امت اجابت سے نکل کر اب امت دعوت میں شامل ہو گئے۔“ اور حدیث انہی فرقوں کی خبر دے رہی ہے جو یہود و نصاریٰ کی طرح دین سے جدا ہوں گے اور ”حذو النعل بالنعل“ کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ وہ یہود و نصاریٰ کے مساوی ہوں گے تو حدیث میں نہ ان فرقوں کا ذکر ہے جو عصاۃ المؤمنین میں ہیں نہ ان کی خبر، محض لفظ امتی سے یہ کیوں کر ٹھہر لیا گیا کہ حدیث عصاۃ المؤمنین کے بارے میں ہے اور یہ اسید الحق کا مکر تضاد ہے کہ ایک طرف امت اجابت سے یہ استدلال ناتمام اور دوسری طرف سبائیہ کو بالاجماع کافر ماننا اور یہ کہنا کہ جو فرقے ضروریات دین کا انکار کر کے اٹھ۔

ہماری تقریر بالا سے اسید الحق نے امام بیہقی کی جو عبارت اپنی تالیف میں درج کی ہے (ص ۵۰/۳۹) اس میں لفظ ”آمتی“ سے استدلال کا جواب ہو گیا، اسی تقریر سے امام خطابی کی عبارت سے استدلال کا جواب ظاہر ہے اور بحیثیت مجموعی یہ تقریر جملہ عبارات پیش کردہ اسید الحق کا جواب ہے کہ منشا ان جملہ عبارات کا ایک ہے اور وہ امتی سے استدلال ہے جس کی بنا پر ان فرقوں کے لئے ”دخول فی النار“ کا قول کیا گیا۔ امام بیہقی کی عبارت جو اسید الحق نے درج کی عبارات گزشتہ سے زیادہ واضح طور پر یہ بتا رہی ہے کہ یہ امر خلافی ہے دو قولوں میں سے ایک کو بلا دلیل اختیار کرنا تحقیق سے بعید ہے اسید الحق پر لازم تھا کہ اپنے قول مختار کی دلیل اختیار دیتے، پھر فرقوں پر نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ، شیعہ، خوارج وغیرہم مطلقاً اہل قبلہ نہیں ان میں بہتیرے صریح کفر کے قائل ہیں اور ان کا کفر متفق علیہ ہے چنانچہ شرح مواقف میں معتزلہ کے بارے میں ہے: المزداریۃ ہو ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح المزدار و هو تلمیذ بشر قال اللہ قادر علیٰ ان یکذب ویظلم الخ (۳۸۱/۸)

الحديث هو فضل الحديث مذهب الحابطية إلا أنهم زادوا التناسخ وإن كل حيوان مكلف الخ (۳۸۲/۸)

یہی حال شیعہ اور خوارج کا ہے، شرح مواقف میں ان کے تفصیلی حالات اور کفریات مذکور ہیں، تو نہ سب کو مطلقاً بلا تفصیل اہل قبلہ قرار دے کر ان کے لئے دخول فی النار کا قول کیا جاسکتا ہے نہ سب کو ”مخلد فی النار“ بتایا جاسکتا ہے، اور جب دونوں طرف اطلاق کی سبیل نہیں بلکہ تفصیل ضروری ہے تو پھر مقام تفصیل میں اسید الحق کا مطلقاً یہ دعویٰ کہ ”یہ ۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کیے جائیں گے“ کیا وجہ صحت رکھتا ہے اور اس خلاف واقعہ دعویٰ کو اکابر اہل سنت کے سرمنڈنا کیا یہ بہتان نہیں؟ اسید الحق کے یہ لفظ جو انھوں نے ”التبصیر فی الدین“ کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے درج کیے ہیں کہ ”اس باب میں امام اسفرائینی نے سبائیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا جو بالاجماع کافر ہیں، لہذا وہ ان ۲ میں شامل ہی نہیں ہیں۔“

قطع نظر اس سے کہ وہ ۲ میں شامل ہیں یا نہیں، لفظ سبائیہ جیسے خود یہ پتہ دے رہا ہے کہ وہ فرقے متعدد ہیں تنہا ایک سبائیہ فرقہ نہیں جو بالاجماع کافر ہے۔ پھر اسید الحق کا اسی کتاب میں بالاجماع کافر لوگوں میں تنہا سبائیہ اور قادیانی گروہ پر اقتصار کرنا تفصیل کا پتہ دے کر تفصیل سے فرار ہے کہ نہیں؟ (ص ۷۰)

ماضی کے فرقے سے قطع نظر حال کے وہابیہ کے متعدد فرقے جن میں دیوبندی بھی شامل ہیں جن کی تفصیل ”المعتقد المستند“ و ”المعتقد المستند“ میں ہے یوں ہی روافض زمانہ جن کی تکفیر اسی معتقد و معتمد میں مضرع ہے نیز دیگر رسائل تاج الفحول وغیرہ میں مذکور ہے۔ مقام تفصیل میں ان کے ذکر سے فرار چہ معنی دارد؟ اور تفصیل سے گریز کرتے ہوئے تنہا سبائیہ اور قادیانی کو نامزد کر کے بالاجماع کافر بتانا کیلئے اس کا صاف مفہوم یہ نہیں کہ وہابی دیوبندی رافضی نیچری وغیرہم اجماعی کافر نہیں؟ امام اشعری کی مقالات الاسلامیین کی عبارت درج کر کے یہ نتیجہ تو نکالا ”کہ امام اشعری کا یہ موقف ان کی کتاب کے نام سے بھی ظاہر ہے انھوں نے اپنی کتاب کا نام ”مقالات الاسلامیین“ رکھا ہے، یعنی اہل اسلام کے مقالات، اور پھر اس کتاب میں خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ گمراہ فرقوں کے عقائد اور مقالات ذکر فرمائے ہیں، اگر ان فرقوں کو وہ اسلام سے خارج سمجھتے تو کتاب کا نام ”مقالات الاسلامیین“ نہ ہو کر ”مقالات المرتدین“ ہونا چاہیے تھا۔ (ص ۴۹)

اسید الحق کے ”مقالات الاسلامیین“ سے اس طرز استدلال کا جواب خود ”التبصیر فی الدین“ کی عبارت ”الباب الثالث عشر فی بیان فرق اهل البدع الذين ينتسبون إلى الاسلام ولا يعدون في زمرة المسلمين ولا يكونون من جملة الاثنتين والسبعين“ (ص ۴۹) سے ظاہر تھا وہ یہ کہ اسلامیین کہنا اس اعتبار سے نہیں ہے کہ خوارج و روافض معتزلہ وغیرہم امام اشعری کے نزدیک بقول اسید الحق اسلام سے خارج نہیں۔

بلکہ بلحاظ انتساب ان کو اسلامیین کہا ہے جس پر خود یہ نسبت قرینہ ہے یعنی اس کتاب کا موضوع ان فرقوں کے مقالات ہیں جو اسلام کی طرف منسوب ہوتے ہیں عام ازیں کہ وہ حقیقتہً مسلم ہوں یا اسلام کی طرف منسوب ہوں۔

مقالات اشعری ہمارے یہاں موجود نہیں، اس مجمل عبارت جسے اسید الحق نے اپنے مطلب پر ڈھالا کو ذکر کرنا اور امام اشعری کی وہ عبارتیں چھپا لینا جن سے مختلف گروہوں کے احوال و عقائد معلوم ہوں کیا یہی حق تحقیق و تقاضاے دیانت ہے۔

پھر سبائیہ بھی سرگروہ روافض ہیں اور وہ بقول اسید الحق امام اشعری کے نزدیک اسلام سے خارج نہیں۔ تو سبائیہ بالاجماع کیسے کافر ٹھہریں گے۔ کیا یہ ایک طرف کھلا تضاد اور دوسری طرف امام اشعری پر بہتان طرازی نہیں۔ جس کے لیے حیلہ یہ تراشا کہ ان کی ایک عبارت ذکر کی اور اسے اپنے مطلب پر ڈھالا اور اس کی نسبت امام اشعری کی طرف کردی اور وہ عبارت جس میں مختلف فرقوں کی تفصیل تھی چھپائی تاکہ کھلنے نہ پائے کہ امام اشعری نے کن فرقوں کو اسلام سے خارج بتایا ہے اور کون سے فرقے کو داخل اسلام مانا ہے، اسی طرح اسید الحق نے اپنے مصری استاد بیومی کی بد مذہبی اور خیالی آوارگی ان الفاظ میں نقل کی ”میں نے اسلامی فرقوں کے مسائل خلائیہ اور ان کے دلائل کا لگ بھگ ۳۰ سال تک نہایت گہرائی اور سنجیدگی سے مطالعہ کیا ہے، اس کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ ان میں سے ۹۰ فیصد اختلافات فروعی ہیں یا پھر نزاع لفظی کے قبیل سے ہیں، دوسرا یہ کہ کسی ایک فرقہ کے تمام عقائد و اعمال سے انزال تا آخر اتفاق کرنا ذرا مشکل ہے، کیونکہ افراط و تفریط ہر طرف ہوتی ہے اور عصمت انبیاء کے لیے ہے“

پھر کہا ”بظاہر یہ بات آزاد خیالی پر مبنی معلوم ہوتی ہے، ضروری نہیں کہ ہمیں بھی استاذ محترم کی اس بات سے اتفاق ہو مگر ہمارے اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر اگر بغور اس بات کا جائزہ لیا جائے تو کیا یہ امام غزالی کے مذکورہ بالا نظریات کی صدائے بازگشت نہیں معلوم ہوتی؟“ (ص ۷۵)

اس طرح دبے لفظوں میں در پردہ استاد کی بات کو قبول کیا آگے پردہ اٹھا دیا اور صاف استاد کی تالیف کی اور سخن کا مقبول ہونا صاف ظاہر کیا چنانچہ بطور استفہام تقریری اسید الحق لکھتے ہیں اور امام غزالی کے سریوں نہجنت ہر تے ہیں: ”کیا یہ امام غزالی کے مذکورہ بالا الخ

ہم یہاں امام غزالی کی عبارت درج کرتے ہیں جو یوں ہے: ولعل صاحبہ یمیل من سائر المذاهب إلى الأشعري ويزعم أن مخالفته في كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلي، فأسأله من أين يثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى، وزعم أن ليس هو وصفاً لله تعالى زائداً على الذات ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني؟ أكان ذلك لأجل السبق في الزمان؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه! أم لأجل التفاوت في

الفضل والعلم؛ فبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لا ح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده؛ فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حجر على غيره؛ وما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقلاسي وغيرهم؛ وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة؛ وإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظ لا تحقيق وراءه كما تعسف بتكلفه بعض المعتصبيين زاعماً أنهما جميعاً متوافقان على دوام الوجود. والخلاف في أن ذلك يرجع إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد، فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه الصفات وهو معترف بأن الله تعالى عالم محيط بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات، وإنما يخالف الاشعري في أنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة. فما الفرق بين الخلافين، (ص ٤٤)

لعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب، أمّا الكفر، فلا أنه نزل منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقتة ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته. (ص ٤٨)

یعنی: شاید وہ تمام مذاہب میں سے مذہب اشعری کی طرف مائل ہے اور گمان کرتا ہے کہ جو کچھ اشعری نے کہا ہے اس کی مخالفت کفر جلی ہے، میں اس سے سوال کرتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ حق صرف اشعری پر منحصر ہے، یہاں تک کہ باقلانی کے کفر کا فیصلہ کر دیا جائے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفت بقاء یہ وصف زائد علی الذات نہیں ہے تو آخر باقلانی اشعری کی مخالفت کر کے کفر کے مستحق کیوں ہیں؟ اس کے برعکس کیوں نہیں ہے (یعنی اشعری باقلانی کی مخالفت کر کے کفر کے مستحق ہوں) اور پھر آخر حق ان دونوں میں سے کسی ایک پر منحصر کیسے ہو گیا، کیا اس لئے کہ اشعری، باقلانی سے زمانہ کے اعتبار سے سابق ہیں؟ (اگر یہ بات صحیح ہو تو) بعض معتزلی اشعری سے بھی سابق ہیں تو پھر تو حق اشعری سے سابق ہوا، یا پھر اشعری اور باقلانی کے درمیان علم و فضل کے تفاوت کی بنیاد پر حق کا فیصلہ کیا جائے، تو آخر وہ کون سے ترازو ہیں جس سے آپ علم و فضل کے درجات تولیں گے اور اگر اشعری سے مخالفت کے باوجود باقلانی کو رعایت دی جاسکتی ہے تو پھر دوسروں پر (اشعری کی مخالفت کی وجہ سے) سختی کیوں کی گئی؟ باقلانی، الکرابیسی و القلاسی وغیرہ میں آخر کیا فرق ہے؟ تو پھر باقلانی کے ساتھ رعایت کی تخصیص چہ معنی دارو؟ اگر کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ باقلانی کا اشعری سے اختلاف نزاع لفظی ہے اختلاف حقیقی نہیں جیسا کہ بعض متعصبین کہتے ہیں یہ دلیل دیتے ہوئے کہ ”دونوں (یعنی اشعری اور باقلانی) وجود کے دوام پر متفق ہیں اختلاف اس میں ہے کہ یہ دوام ذات کی طرف راجع ہے یا وصف زائد علی الذات ہے، اور یہ نزاع لفظی ہے۔ لہذا باقلانی پر سختی نہیں کی جائے گی“ تو پھر وہ (متعصب) ایک معتزلی پر نفی صفات کے معاملہ میں کیوں سختی کرتا ہے، کیوں کہ معتزلی بھی اس بات کا معترف ہے کہ اللہ کا علم تمام معلومات کو محیط ہے اور وہ تمام ممکنات پر قادر ہے، بس وہ اشعری کی مخالفت اس بارے میں کرتا ہے کہ اللہ عالم بالذات ہے یا عالم بصفة زائد علی الذات ہے، (یہ بھی نزاع لفظی ہے) تو پھر ان دونوں مخالفتوں (یعنی باقلانی کی اشعری سے اور معتزلی کی اشعری سے) میں آخر کیا فرق ہے؟ (۱۰۹)

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

اگر تم انصاف سے کام لو تو تم جانو گے کہ حق کو بعینہ کسی ایک پر موقوف مان لینا یہ کفر اور تناقض سے زیادہ قریب ہے، کفر تو اس لئے کہ اس شخص کو نبی معصوم کے درجہ کو پہنچا دیا، یہ انہیں کا مرتبہ ہے کہ ان کی موافقت سے ایمان ثابت ہوتا ہے اور ان کی مخالفت سے کفر لازم ہوتا ہے۔ (۱۱۰) (ترجمہ: از اسید الحق)

اور ہر مصنف کو دعوت فکر دیتے ہیں کہ وہ دونوں عبارتوں کو ملا کر دیکھے اور یہ بتائے کہ امام غزالی کی عبارت بیومی کی عبارت کے کس طرح مطابق ہے اور اس کا ظاہر اُورہ معنی ہونا در کنار غزالی کے کن لفظوں سے یہ جھلکتا ہے کہ تمام فرقوں کے جملہ اختلافات فروعی اور اختلاف لفظی ہیں؟ اور جب دونوں عبارتوں کا مفاد الگ ہے امام غزالی کی عبارت میں اس خیال فاسد کی تصریح در کنار تلویح بھی نہیں، تو بیومی کی بد مذہبی جس کا مفاد یہ ہے کہ ضال مضل و اہل حق سب ایک ہیں ان کا نزاع محض لفظی ہے کو امام غزالی کے سر دھرنا بہتان طرازی ہے کہ نہیں؟ ہے اور ضرور ہے، اس سے قطع نظر کہ دخول راجح

ہے یا خلود، سوال یہ ہے کہ اس کفر منتشر کے زمانے میں اس بحث کو اٹھانے کی کیا ضرورت اور اس زمانے میں کون سے وہ فرقے ہیں جو محض مبتدعہ و عصاة مومنین ہیں؟ یہ کیوں نہیں بتایا جاتا اور کس لیے حکم مطلق لگایا جاتا ہے؟ جو آپ صاف ظاہر ہے کہ مقصود دائرہ خلود کو تنگ کرنا ہے اور اس کو وسعت دینے والے بقول اسید غیر محتاط و متشدد لوگ ہیں، چنانچہ رقطر از ہیں: ہمارے ایک استاذ پروفیسر عبدالعطی بیوی (صدر شعبہ عقیدہ: فیکلٹی آف اصول الدین الازہر) شریف) فرمایا کرتے تھے الخ

کہنے کو یہ کہہ گئے مگر سیف اللہ المسلمول و تاج الفحول و دیگر علمائے ہدایوں جن کے نزدیک وہابی و یوبندی نیچری رافضی بالاتفاق کافر بے دین ہیں ان کی کچھ فکر کر لیتے۔ بالجملہ یہاں سے ظاہر ہوا کہ اسید الحق کے دل میں روافض کے لیے خصوصاً و یوبندی وغیرہ دیگر فرقوں کے لیے عموماً نرم گوشہ ہے اور سنیت کے جام میں صلح کلیت کی زہر آلود شراب پلانا مقصود ہے۔

اسید الحق مدعی ہے کہ ”بہت سے فرقے ایسے ہیں کہ ان کی تکفیر نہ کرنے پر علما کا اتفاق ہے مثلاً شیعوں میں زیدیہ یا خوارج میں اباضیہ فرقہ وغیرہ الخ“

یہاں اس دعوے پر بطور دلیل کسی معتمد کتاب کا نہ تو نام ہی لیا نہ حوالے میں کوئی عبارت درج ہوئی اور بلا حوالہ یہ دعویٰ کر دیا کہ بہت سے فرقے ایسے ہیں کہ ان کی تکفیر نہ کرنے پر علما کا اتفاق ہے الخ

یعنی بلفظ دیگر وہ اجماعاً اہل ایمان ہیں، ہم نے شرح مواقف کی طرف مراجعت کی تو معلوم ہوا کہ زیدیہ کے تین فرقے ہیں: جارود یہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت علی کی امامت پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نص ہے اور صحابہ علی کی مخالفت کر کے کافر ہو گئے اور اس وجہ سے کہ انھوں نے نبی کے بعد علی کی اقتدا چھوڑی وہ کافر ہیں۔

دوسرے سلیمانہ: انہوں نے حضرات عثمان، طلحہ، زبیر، وعائشہ صدیقہ کو کافر کہا۔

تیسرے تیر یہ ہیں: جنھوں نے سلیمانہ کی صحابہ مذکورین کی تکفیر میں موافقت کی، صرف حضرت عثمان کے بارے میں توقف کیا۔

چنانچہ شرح مواقف میں ہے: أمّا الزيدية فثلاث فرق: الجارودية قالوا بالنص من النبي في الإمامة علي، والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي. السلمانية: كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة. البتيرية: وافقوا السلمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان (ملخصاً) (۳۹۲/۳۹۱/۸)

اسی شرح مواقف میں اباضیہ کے متعلق ہے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہمارے مخالفین کفار ہیں مشرک نہیں اور علی اور اکثر صحابہ کو کافر جانتے ہیں اور ان کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ عجم سے ایک نبی کتاب کے ساتھ مبعوث ہو گا وہ کتاب آسمان میں لکھی جائے گی اور یکبارگی اس نبی پر نازل ہوگی اور محمد ﷺ کی شریعت کو چھوڑ کر ملت صابہ کو اختیار کرے گا جس کا ذکر قرآن میں ہے۔

الإباضية: قالوا مخالفونا من أهل القبلة كفار غير مشركين، وكفروا علياً وأكثر الصحابة. البزيرية قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة يترك شريعة محمد إلى ملّة الصابئة الهند كورة في القرآن، ملخصاً (۳۹۳/۸)

یہ عبارتیں دیکھیے اور اسیدی دعویٰ ملاحظہ کیجیے اور سوچیے کہ اسید نے کس طرح ایک ناگفتنی تمام علما کے اوپر تھوپ دی۔

تنبیہ: پھر ہمیں تحفہ اشنا عشریہ و ہندیہ سے زیدیہ و روافض کے متعلق کچھ تفصیل ملی جسے ہم نے ترتیب میں مقدم کیا وہ یاد رکھی جائے۔

مولانا رضوان احمد صاحب شریفی زید مجتہد نے حدیث کی ایسی تقریر پر تنویر کی جس سے روشن ہوا کہ حدیث میں خبر ان فرقوں کی دی گئی ہے جن کی بدعت حد کفر تک پہنچے گی جس کی وجہ سے وہ فرقہ ناجیہ سے بالکل ممتاز و جدا ہوں گے پھر حدیث مذکور کے مفاد کو دوسری احادیث سے کریمہ سے مؤید کیا، ان میں چند احادیث کا یہ مفہوم متعین ہے کہ بہت لوگ امت اجابت سے باہر آئیں گے اور دین سے بالکل نکل جائیں گے، بالخصوص وہ حدیث جو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے عن رسول اللہ ﷺ قال سيكون في أمتي اختلاف وفرقة قوم يحسنون القيل ويسئئون الفعل

يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يَجَازُ تَرَاقِيهِمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مَرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَةِ لَا يَرْجِعُونَ حَتَّى يَرْتَدَّ السَّهْمُ عَلَى فَوْقِهِ هُمْ
شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ طَوْبُ لِسَن قَتْلِهِمْ وَقَتْلُوهُ يَدْعُونَ إِلَى الْكِتَابِ وَلَيْسُوا آمِنًا فِي شَيْءٍ مِنْ قَاتِلِهِمْ كَانَ أُولَى بِاللَّهِ مِنْهُمْ قَالُوا
يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا سَيِّبَاهُمْ قَالَ التَّحْلِيْقُ "رواه ابو داؤد".

گویا یہ احادیث حدیث افتراق امت کی تفسیر ہیں اور یہ حدیثیں مطلق عن الحد و وارد ہوئیں ان کے ملاحظہ سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے کہ
فرقے بہتر ہی پر منحصر نہیں بلکہ زیادہ بھی ہو سکتے ہیں پھر مولانا موصوف نے بکثرت فرقے اور ان کے وہ عقائد ذکر کئے جو قطعاً کفر ہیں یہ تمام باتیں علی
الترتیب اس بات کی موید ہیں کہ بہتر فرقے ہمیشہ جہنم میں رہیں گے "کلہم فی النار" کہ مفید دوام ہے ایسے ہی فرقوں کے بارے میں ارشاد ہوا ہے۔
مولیٰ تعالیٰ موصوف کو جزائے خیر دے اور ان کی یہ سعی جمیل قبول فرمائے، اور لوگوں کو اس کتاب مستطاب سے سنیت پر مستحکم اور حق پر ثابت
قدم فرمائے۔

اسی دوران محترم و مکرم مولانا مختار حنیف کی تصنیف جو انہوں نے اسید الحق کے رد میں لکھی نظر سے گزری دونوں کتابیں بہت پسند آئیں، دونوں
حضرات نے ایک عظیم کار خیر انجام دیا اور علمائے اہل سنت کے ذمہ جو قرض تھا اس سے سب کو سبکدوش فرمایا۔